

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria  
R. 31: 2022, Nr 3 (123), ISSN 1230–1493  
DOI: 10.24425/pfns.2022.143330

Ł u k a s z   K o w a l i k

## Czy Jan Jakub to Rousseau?

Jan Jakub Rousseau, *Rousseau sędzią Jana Jakuba. Dialogi*, przeł. J. Margański, red. J. Migasiński, Biblioteka Klasyków Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022, 360 s.

Autora książek i autora zbrodni traktujesz, zdaje się, jako jedną i tę samą osobę. A chyba mam podstawy widzieć dwie.

J.J. Rousseau, *Rousseau sędzią Jana Jakuba* (2022, s. 24)

W ten sposób świadomość nie jest jedynym sposobem konstituowania tożsamości osoby i sprawozdanie kogoś drugiego, a nawet inne znaki, mogą ją zastąpić.

G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (2001, s. 195)

### 1. Jaźń odzwierciedlona

Do księgarń trafił wydany w serii Biblioteka Klasyków Filozofii przekład jednego z ostatnich pism Jeana-Jacques’a Rousseau (1712–1778): *Rousseau sędzią Jana Jakuba* (1776). Utwór, napisany w formie trzyczęściowego dialogu autora z przypadkowym Francuzem, jest podjętą przez Rousseau próbą

obrony przed zniesławiającą go opinią publiczną. Pisarz podejrzewa, że jego negatywny wizerunek w oczach innych ludzi jest efektem zмовy konkretnych osób, w tym zwłaszcza filozofów, takich jak Wolter, Denis Diderot, Jean d’Alembert czy David Hume. Są to nazwiska najwybitniejszych (najbardziej znanych) filozofów epoki Oświecenia. Wszyscy oni byli kiedyś z pozoru przyjaciółmi Jana Jakuba, ale jak później uznał, okazali się podstępni i złośliwi. Udając zainteresowanie, życzliwość i troskę, w istocie sztydzili ze szczerego i prostodusznego przybysza z prowincjonalnej Szwajcarii. Za jego plecami inspirowali i podsycali systematyczną kampanię plotek i ośmieszania, która powoli zataczała coraz szersze kręgi. Wreszcie – jak dramatycznie stwierdza Rousseau – całe żyjące pokolenie robi sobie z niego pośmiewisko albo wytyka go palcami jako niebezpiecznego nowatora-wywrotowca. Gdy kroczy ulicą, słyszy za sobą drwiące uwagi; gdy ktoś z nim rozmawia, przemilcza ironiczne docinki; na dodatek zgłaszają się do filozofa różne podejrzane osoby, żaląc się, że potrzebują pomocy, a naprawdę próbując wydrzeć mu jakiś sekret, czy to we własnym interesie, czy – jak podejrzewa Rousseau – dla swoich mocodawców, autorów spisku, „owych panów” (fr. *messieurs*), którzy wszystkim sterują.

Książka Rousseau jest nie tylko dokumentem historycznym i biograficznym, a więc nie tylko przybliżyła nam prywatne życie sławnej postaci, lecz dotyczy także – choć pośrednio – zagadnień filozoficznych. Gdy traktować ją jako dokument, dostarcza okazji, by zmierzyć się z utrwalonymi stereotypami. Jednym z nich jest pogłoska, że Rousseau – filozof zarazem ekscentryczny i egocentryczny, a więc o trudnym charakterze – pod koniec życia uległ manii prześladowczej. Dowodzić tego ma właśnie wspomniana książka. Autor wyraża w niej wiarę w spisek, a na wszystkich wokół rzuca emocjonalne i być może bezzasadne oskarżenia. Mamy więc pokusę, aby podejść do książki Rousseau z gotową już, łatwą i naturalną tezą, że dzieło jest wyrazem choroby, a spisek naturalnie urojeniem (jak zresztą wszelkie w ogóle spiski – dodadzą niektórzy, aby podkreślić swój racjonalizm przed dobrze wychowaną publicznością). Otóż właśnie w pułapkę tego typu wpadł Rousseau jeszcze przed napisaniem książki. Chwylił za pióro po to, by się z niej wyrwać, wydostać się ze schematu (co prawda przeciwstawiając mu inny schemat), stawić czoła opinii już w punkcie wyjścia mu nieprzychylniej, z góry przekraczającej sens jego słów i czynów w sposób dla niego poniżający. Tymczasem książka traktowana bezstronnie, życzliwie, wyrozumiale, nie musi świadczyć o braku równowagi wewnętrznej jej autora – poza oczywistym rysem psychicznym, jakim jest narcystyczna skłonność do dramatycznej przesady, skłonność zapowiadająca kulturę romantyczną, w której takie zachowanie stanie się wzorcem powszechnym. W epoce Rousseau on sam jest jednym z prekursorów, a właściwie odkrywców, wewnętrznego świata uczuć, przeżywanych z siłą namiętności; prawie dokładnie w tym samym czasie Goethe pisze *Cierpienia młodego Wertera* (1774). To, co u Rousseau wygląda na szaleństwo, jest nim z perspektywy racjonalnego i ironicznego wieku Oświe-

cenia – i być może z perspektywy naszej własnej epoki. Książka Rousseau nabiera tym samym znaczenia historyczno-aksjologicznego – opowiada o dwóch sposobach przeżywania świata, uprawiania filozofii i prowadzenia życia – oświeceniowym i romantycznym (czy może preromantycznym – sentymentalnym). Trudno się w niej dopatrywać oznak rozstroju psychicznego (dezintegracji psychicznej, zaburzenia) przede wszystkim dlatego, że jest to książka bardzo dobra literacko; widać po niej, że jest dziełem naprawdę wielkiego pisarza, myśliciela, mistrza filozofii i literatury zarazem. Z pewnością warto pamiętać o zasadzie Michela Foucault: gdzie mamy do czynienia z udanym tworem artystycznym, nie ma powodu wytykać autorowi szaleństwa – „nie ma obłądu tam, gdzie jest dzieło” (Foucault 1987, s. 483). Książka Rousseau, nawet gdyby była czystą literaturą (powieścią w formie długiego dialogu), zachowałaby swoje walory jako arcydzieło literackie, zbytek myśli i mowy. Zarazem jest to praca, nawet jeśli nie jawnie filozoficzna, to z pewnością o ukrytym potencjale filozoficznym. Tematem filozoficznym książki wydaje się przy tym coś więcej niż tylko wspomniana już kwestia historyczna (zderzenie dwóch formacji kulturowych: Oświecenia i romantyzmu). Tym, co fascynuje i skłania do namysłu, jest zwłaszcza zagadnienie tożsamości człowieka i postrzegania tego człowieka przez innych ludzi. Czy Rousseau słusznie się skarży, że opisuje się go w sposób krzywdzący? Który obraz jego osoby jest prawdziwy: stworzony przez niego samego czy przez innych ludzi?

Kim jesteśmy – kim jest każdy z nas? Co o nas sądzą inni? Czy jedno pozostaje w zależności od drugiego, nasze „bycie” (łac. *esse*) i „bycie postrzeganym” (*percipi*)? Czy gdy sami o sobie myślimy, jesteśmy podmiotem, czy przedmiotem? Czy możemy być fałszywie postrzegani przez siebie i przez innych? W czyjejś świadomości zamiast nas samych pojawi się wtedy nasz sobowtór – złudzenie na nasz temat, nasze widmo (gr. *eidōlon*), zjawia (*phántasma*), może nawet upiór („zbrodniarz” i „potwór”, za jakich Rousseau czuje się uważany). Czy my sami, znając się „od środka” – znając bezpośrednio swoje myśli i uczucia, swoje sekrety, najdrobniejsze zdarzenia z naszego życia – znamy się lepiej? Kto może być „sędzią” w takich sprawach (jak w tytule omawianej książki)? Czy może nim być autor, czytelnik – a może tylko Bóg? Czy tylko On zna dogłębnie naszą „monadę”, czyli właśnie naszą indywidualność, tożsamość, osobowość? Jak miałyby wyglądać taka wiedza? Czy można by ją wyrazić w adekwatnych słowach? Czy do naszej tożsamości należy również fakt, że inni myślą się na nasz temat i odnoszą się do nas (do naszej osoby) za pośrednictwem błędnego, fałszywego opisu? Powstaje tu kwestia z zakresu już nie tylko filozofii, lecz socjologii i psychologii (lub dyscypliny z nich obydwu zmieszanej, jaką jest psychologia społeczna). Nasz wielki przedwojenny filozof i socjolog, Florian Znaniecki (1882–1958), posługiwał się w tym celu pojęciem przejętym od amerykańskiego socjologa Charlesa Cooleya (1864–1929): „jaźń odzwierciedlona” (ang. *looking-glass self*) (Zna-

niecki 1934, s. 117). Chodzi o sposób, w jaki, według naszego własnego przekonania, postrzegają nas inni ludzie. Co z tego bowiem, że ja sam sądzę, że jestem jakiś, gdy inni nie dzielają tego zapatrywania? A z drugiej strony, istnieją ludzie, dla których obraz ich osoby w oczach innych ludzi jest nieustannym celem ich zabiegów. Chcą oni wywołać w oczach innych ludzi pewien wymarzony przez siebie efekt. Ale tu pojawiają się kwestie leżące u samych podstaw starożytnej, greckiej ontologii – czym innym przecież jest pozór, wydawanie się (gr. *phaínesthai*), a czym innym istotne bycie (*eînai*) kimś lub jakimś. Także w czasach Rousseau dobrze pamiętano o tych rozróżnieniach – świadectwem może być książka jednego z ówczesnych autorów, gdzie bohaterowie noszą alegoryczne imiona będące zniekształceniem (we francuskiej wymowie) dwóch dopiero co przytoczonych greckich pojęć: „mędrzec Enay i samochwała Foeneste” (Rousseau 2022, s. 179, przyp. 73).

Trzeba przy tym pamiętać, że jaźń odzwierciedlona jest odbiciem odbicia – (1) najpierw inni ludzie tworzą sobie obraz czyjejs osoby, (2) a potem ta osoba tworzy sobie obraz obrazu wytworzonego przez innych. Obu tym przekształceniom może towarzyszyć zafałszowanie – niewierność, niedokładność czy zakłócenie odbicia.

Jak rozstrzygnąć, jaka jest ostateczna prawda o człowieku? Bez wątplenia Rousseau jest zwolennikiem poglądu, że prawdę o człowieku lepiej zna on sam niż otaczający go ludzie. Mimo to – pisząc *Wyznania* i *Rousseau sędzią Jana Jakuba*, a także wdając się w rozmaite drobne polemiki – chciałby przekazać innym posiadany przez siebie obraz swojej osoby; nie jest mu więc obojętne uznanie ze strony otoczenia. Ale jednym z naczelnych twierdzeń Rousseau jest także teza, że istnieją (1) ludzie nieustannie porównujący się z innymi, a tym samym skazani na „miłość własną” i żyjący nieautentycznie – oraz (2) ludzie, dla których odniesieniem jest ich wewnętrzny świat naturalnych potrzeb i uczuć; ci drudzy usiłują żyć w zgodzie z samymi sobą, według prawa „miłości samego siebie”, które to uczucie nie tylko nie jest identyczne z „miłością własną”, lecz pozostaje z nią w jaskrawej sprzeczności. Przesłaniem moralnym Rousseau jest poza tym życie zgodne z naturą, czyli w przypadku poszczególnych osób, w zgodzie z ich wewnętrzną tożsamością (charakterem). Osoby żyjące życiem naturalnym przyjmują za punkt odniesienia dla swojego zachowania swoje własne uczucia, a nie opinię o sobie innych ludzi. W nowoczesnej psychologii społecznej mówi się czasem o ludziach (1) „wewnątrzsterownych” i (2) „zewnątrzsterownych” – tj. (*ad 1*) kierowanych przez swój własny idealny obraz samego siebie lub (*ad 2*) przez swoją „jaźń odzwierciedloną”, czyli w praktyce przez oczekiwania i żądania pod swoim adresem ze strony innych ludzi.

Książka Rousseau może także stanowić obiekt badań dla socjologa. Podstawowe nieporozumienie, jakiemu ulega Rousseau, to przekonanie, że wścibska ciekawość, którą wzbudza w społeczeństwie, jest rezultatem spisku, a więc świadomie zawartej i odgórnie sterowanej zmywy. Uważa przy tym, po swo-

jemu dramatyzując i wpadając w przesadę, że takiego przypadku nie było jeszcze nigdy w historii. Tymczasem zjawisko, do którego Rousseau się odnosi, od jego czasów już nam spowszedniało i jest dzisiaj dobrze znane. To nie żaden spisek, lecz emocje wywoływane przez celebrytę – „gwiazdę”, osobę, która zdobyła sławę, ale tym samym znalazła się w centrum zainteresowania ludzi wielkich i małych. Ceną za taką popularność jest nieustanny brak spokoju, podglądanie, nachodzenie, wymiana szeptanych i wykrzykiwanych uwag, śmieszek, komentarzy. „Rozumiesz, że nikt nie przestaje z nim dla towarzystwa, tylko po to, aby go przyłapać, zdobyć jakiś nowy rys do jego portretu” (s. 80). Każdy sądzi, że ma prawo wyrażać własną opinię o „Janie Jakubie” – mieć swojego prywatnego Jana Jakuba – bo każdy coś o nim czytał w gazecie lub słyszał w salonie, w gospodzie, w teatrze, na ulicy. „Spisek” obwieszczany nam przez Rousseau – nawet jeśli mógł mieć zapalonych, złośliwych uczestników – nie został prawdopodobnie nigdy wprost i bezpośrednio przez nikogo zawiązany, lecz wytworzył się sam, jako spontaniczne zjawisko społeczne. Socjologia czy psychologia społeczna nie istniały jeszcze wówczas jako nauka. Ale już wtedy zaczynał się tworzyć świat celebrytów – bo zjawisko takie wytwarza się samorzutnie, gdy istnieje świat mediów – a właśnie w epoce historycznej, jaką było Oświecenie, nastąpiło masowe upowszechnienie się gazet oraz pewnych form życia towarzyskiego, wliczając w to modę na salonowe konwersacje. Z tego punktu widzenia przecucie rozżalonego Rousseau było trafne – dawniej w historii analogiczne zjawiska nie rozgrywały się na taką skalę, bo nie było jeszcze ku temu społecznych warunków i środków skutecznego obiegu informacji.

Wróćmy do spostrzeżenia, że książka Rousseau broni się także jako literatura piękna. Mogłaby dotyczyć kogoś innego, wcale nie realnie żyjącego filozofa, lecz jakiejś postaci literackiej. Można ją więc rozpatrywać także na płaszczyźnie „przyjemności [z czytania] tekstu”, do której zachęcał francuski semiolog-postmodernista Roland Barthes. Oddziałuje na wyobraźnię już na przykład sama wizja spisku (jego starannie opisana morfologia – struktura sieci bez wyraźnego centrum, przy czym uczestnicy sieci są również częściowo jej ofiarami). Poza tym wciągający jest też opis kolejnych niedoli prześladowanej ofiary (jak, nie przymierzając, uciśnionej przez zbrojców cnotliwej Justyny z powieści markiza de Sade). Prześladowania te polegają nie tylko na okazywanym filozofowi lekceważeniu (np. przez pucybutów, s. 68), na podrzucaniu mu rozwodnionego atramentu (s. 71), żeby nie mógł tworzyć swych dzieł, na ukrywaniu przed nim prognozy pogody (s. 72), ale także na pochwałach i komplementach pod jego adresem, które wydają się Rousseau obłudne i nieszczerze. Każda obserwacja potwierdza więc hipotezę prześladowania.

W tak rozumianej „powieści” nie ma wprawdzie wartkiej akcji, przeciwnie, rozmowa (zbiór trzech rozmów) musi być w naturalny sposób nieruchoma (statyczna). Ale to tylko pozór. Istnieje przecież inna dynamika, inna trzyma-

jąca w napięciu akcja – na płaszczyźnie intelektualnej, w sferze idei, gdzie potoczyście i sprawnie rozwija się wątek dyskusji (gr. *lógos*). Intryga zaś polega na mnożących się pytaniach: kto i czego jest winien; czy istnieje spisek i kim są spiskowcy; kim jest Jan Jakub, kim jest Rousseau, kim jest osoba prowadząca rozmowę z Francuzem, kim jest autor dialogu; czy Francuz odkryje, kto z nim rozmawia, i jaka będzie reakcja obu stron; jaki w głębi ducha jest sam Francuz – czy jest on naprawdę tym, za kogo od początku się podaje?

W swym dialogu Rousseau występuje *incognito*, podejmując rozmowę z przypadkowym Francuzem. Ten, ulegając powszechnej opinii, próbuje go przekonać, że znajdujący się na ustach wszystkich „Jan Jakub” – bo tak opinia publiczna nauczyła się spoufalać ze swoją ofiarą – jest rzeczywiście człowiekiem podłym i wyrachowanym; jest szkodnikiem społecznym, a osobiście, w życiu prywatnym, prawdziwym ludzkim monstrum (w tych najcięższych oskarżeniach wyczuwamy, nieporuszony nigdy wprost, wątek porzucenia przez Rousseau swoich dzieci, tj. oddania ich do przytułku – także i dziś jest to jedna z pierwszych anegdot o Rousseau, z jakimi zapoznają się studenci i czytelnicy). Występujący w książce Rousseau udaje, że jest gotów podzielać powszechne oburzenie, ale chciałby poznać dowody. Większość ludzi ma ugruntowaną opinię na temat „Jana Jakuba”, chociaż nigdy ani go nie widziała, ani nie czytała jego książek. Skąd zatem czerpią swoje wiadomości? Rousseau udziela odpowiedzi w kategoriach spisku, ale należałoby raczej podejść do sprawy potocznie i powiedzieć: z plotek, albo socjologicznie i powiedzieć: z mediów i życia towarzyskiego. Osławionego „Jana Jakuba” wszyscy zdają się znać lepiej, niż on sam siebie, ale rzeczywisty Jan Jakub siebie w tym wizerunku nie rozpoznaje. Obrzydły mu nawet fatalne imiona „Jan Jakub”, przy pomocy których odnosi się do niego byle plotkarz i oszczerca. Użyte w tytule książki rozróżnienie na „Rousseau” i „Jana Jakuba” nie świadczy więc o chorobliwym rozdzieleniu jaźni (jak mogłaby głosić kolejna plotka), lecz jest próbą zdystansowania się filozofa od jego publicznego wizerunku, z którym się nie utożsamia. Narrator stopniowo wykazuje swemu rozmówcy Francuzowi, że funkcjonujący w opinii publicznej „Jan Jakub” jest sztucznym tworem, nieprawdziwym widmem. Kim innym jest rzeczywisty Rousseau, człowiek wprawdzie nie idealny, ale – możemy się łatwo domyślić, że wysiłek autora będzie zmierzał w tę stronę – w gruncie rzeczy dobroduszny, szczery, sympatyczny i przyjacielski, choć przy tym głęboko nieszczęśliwy z powodu trapiących go niezасłużonych prześladowań. W toku akcji okazuje się, że także Francuz jest w istocie kimś innym, niż wydawał się na początku – nie jest wcale tak naiwnym i bezkrytycznym (zewnątrzsterowanym) niewolnikiem opinii publicznej, za jakiego najpierw go uważaliśmy. On także okazuje się dobrym człowiekiem, o szczerym sercu, ale który powtarza oszczerstwa na temat Rousseau ze strachu przed dominującą opinią, przed bezlitosną ironią, przed odrzuceniem społecznym. Nie do końca rozumie, że nie musi tego robić; że można żyć, myśleć i mówić inaczej. On także prowadzi w trakcie

rozmowy ostrożną grę, tak jak i Rousseau prowadzi swoją – obaj ukrywają prawdziwą tożsamość, lecz próbują dyskretnie nawiązać z towarzyszem porozumienie. Obaj są wobec siebie nieufni – muszą się najpierw wzajemnie wybadać, zamiast móc od początku obcować ze sobą szczerze i życzliwie. Taki jest, w myśl filozofii Rousseau, efekt życia niezgodnego z naturą – życia w sztucznej i zakłamaniej, przepojonej egoizmem atmosferze, zwanej cywilizacją. To z nią Rousseau walczył przez całe życie – i to tę obrzydłą mu cywilizację reprezentują oświeceniowi filozofowie, których obciążał swymi oskarżeniami – Wolter, Diderot, Hume, d’Alembert i inni. Według filozofii Rousseau, istnieje znacznie poważniejszy spisek niż towarzyska zmowa przeciw jego osobie – to sama cywilizacja jest spiskiem przeciw naturze. Ludzie rozumu sprzysięgli się przeciw ludziom uczucia; osobnicy ironiczni, złośliwi i zarozumiali prowadzą swą przebiegłą rozgrywkę (czyż rozum nie jest z istoty chytry?) przeciw duszom szczerym, skromnym i uczuciowym. Istnieją dwie formacje kulturowe, będące ze sobą we wzajemnym sporze. Jedna z tych formacji, ta oświeceniowa, racjonalna, przebiegła i nieczuła, na tyle dominuje w życiu społecznym, że przedstawiciele formacji pierwotnej, naiwnej, naturalnej – nazwijmy ją formacją A – muszą się w społeczeństwie ukrywać przed tamtymi, z wtórnej, sztucznej formacji B (ale także przed sobą samymi, dopóki się nie poznają bliżej!), tak jak gdyby ciążyła na nich jakaś wina. Jedyńą zaś ich winą jest wierność naturze, niepodążanie w kierunku narzucanego im postępu, wycofywanie się z wielkiego wyścigu, z mechanizmu społecznej rywalizacji, egoistycznej i konformistycznej zarazem.

## 2. Rousseau prawoskrętny?!

Sięgnąłem po nazewnictwo „formacja A” i „formacja B” świadomie, pamiętając, że jeden z największych polskich filozofów ostatnich lat, Bogusław Wolniewicz, posługiwał się właśnie tymi określeniami na oznaczenie „formacji prawoskrętnej” (formacja A) i „formacji lewoskrętnej” (formacja B). Chciałbym z największą mocą podkreślić, że Rousseau był dla Wolniewicza nie tylko klasycznym przedstawicielem formacji lewoskrętnej B, wręcz jej założycielem, ale też jednym z najszkodliwszych jej orędowników (Wolniewicz 2016, s. 209; Wolniewicz 2021, s. 143). Jeżeli więc zdecydowałem się na aluzję do teorii Wolniewicza, to w tym przekonaniu, że po lekturze *Rousseau sędzią Jana Jakuba* perspektywa widzenia postaci Rousseau zmienia się, jak sądzę, aż nie do wiary. Rousseau zdaje się bowiem przekonywać w omawianej książce, że ów zagorzały „lewak” (jak w przypiływie wzburzenia wyrażał się o nim Wolniewicz), który powodowany oświeceniową pychą chciałby wywrócić na opak porządek natury, porządek państwa, prawa, obyczajów i krótko mówiąc porządek świata (chce zmienić realia świata, jak mawiał Wolniewicz) – to

wcale nie on, Rousseau, lecz jego fałszywy sobowtór: „Jan Jakub”, absurdalny i złowrogi wytwór kultury masowej. Gdy za czasów rewolucji francuskiej Robespierre będzie kierował krwawym terrorem, będzie sądził, że jest wierny filozofii Rousseau z *Umowy społecznej*, bo oto spełnia tylko „wołę powszechną” żądającą wprowadzenia bezwzględnej równości. Rewolucjoniści wszystkich czasów – także, co trzeba podkreślić, rewolucjoniści obyczajowi, prowadzący swoją kampanię za naszych dni – zwykli powoływać się na Rousseau jako na swego mistrza. Oni rzekomo pragną tylko autentyczności, walczą z uciskiem i fanatyzmem – jak do tego wzywał Rousseau. Pod tym względem lektura *Rousseau sędzią Jana Jakuba* jest wstrząsająca. Rousseau odcina się od nadużyć jego idei i objawia swoje umiarkowane, można by nawet rzec: konserwatywnie liberalne oblicze. Dla Wolniewicza demokratyzm Rousseau (wartościowany negatywnie), z hasłem nieograniczonej swobody jednostki, gwałtownej emancypacji wyradzającej się w samowolę, był ideałem z założenia różnym wobec demokratyzmu amerykańskiego (wartościowanego pozytywnie), opartego na idei szacunku dla prawa i dobrych obyczajów. Jednostka musi się w tym drugim ideale zdać na solidarną współpracę ze swoją zbiorowością, pamiętając, że są sprawy ważniejsze, bo wspólne, niż czubek jej własnego nosa. Trzeba zatem podkreślić, że z kart książki *Rousseau sędzią Jana Jakuba* przemawia nie bez troskie bożyszczce formacji lewoskrętnej (Jan Jakub), lecz poważny, samotny, rozgoryczony myśliciel prawoskrętnej (Rousseau) – choć oczywiście ze swoimi pretensjami i śmiesznościami, nieodłącznym wytworem jego temperamentu (charakteru). Ale i tak, przywykłąwszy do wizji szerzonej przez Wolniewicza i rzeczywiście często potwierdzającej się wokół nas, można przecierać oczy ze zdumienia.

W świetle książki istnieje bowiem obóz natury (formacja A) i obóz cywilizacji (formacja B) – i toczy się między nimi spór. Przedstawiciele obozu cywilizacji próbują na każdym kroku obrzydzić i ośmieszyć poglądy obozu natury. Wyjątkowo dotkliwym narzędziem ataku jest oskarżanie przeciwnej strony o wsteczność (wyznawanie przesądów) i fanatyzm – sami zaś oświeceniowcy ogłaszają się bojownikami tolerancji i postępu. Ich teoria przyznaje im z góry wyższą pozycję, ponieważ jako zwolennicy postępu „nauk i sztuk” (na tym opiera się „cywilizacja”), automatycznie przodują, zajmując wyższy szczebel człowieczeństwa. Rozgłos, jaki zdobył sobie Rousseau w wieku Oświecenia, pochodził, jak wiadomo, z jego pierwszej publikacji (rozprawy konkursowej z 1750 roku), w której zakwestionował ideę postępu i wskazał ideał powrotu do natury. Uznano to wprawdzie początkowo za pusty gest, chwyt retoryczny ze strony ambitnego, lecz nieznanego autora, który pragnie się wyróżnić, żeby zwrócić na siebie uwagę. Ale nie dało się ukryć, że autor ten miał śmiałość podważyć fundamentalne założenie całej formacji oświeceniowej – głoszące, że wraz z postępem nauk i sztuk światło rozumu rozbłysło w ciemnościach przesądów i zapewniło wyższy poziom kultury (obyczajów).



Przez pewien czas próbowano dyskretnie korygować niepoprawne poglądy Rousseau, chcąc niejako oswoić dzikiego prowincjusza, wreszcie, gdy to się nie udawało, bo namiętny filozof trwał uporczywie w swej manierze głoszenia wszystkiego na odwrót w stosunku do mody epoki, zaczęto go lekceważyć i ośmieszać. Rousseau uważa teraz, w *Rousseau sędzią Jana Jakuba*, swoje prześladowania – czyli historię swojej nieudanej przyjaźni z obozem oświeceniowym – za rodzaj zemsty ze strony przywódców tego obozu, jego luminarzy, koryfeuszy i protagonistów. Nie mogli mu darować tego, że pragnie myśleć naprawdę samemu; że chce mieć odmienne poglądy; że szuka alternatywnej drogi niż ogół intelektualistów; że na własną rękę pretenduje do roli nauczyciela tłumów; że nie chce poddać się autorytetom władającym umysłami. Rousseau nie cofa się przed najbardziej kąśliwym argumentem, jaki można skierować pod adresem filozofów Oświecenia – głosiciele tolerancji sami są nietolerancyjni; rzekomi wyznawcy rozumu sami pogrążeni są w przesądach; szerzyciele wolności nie zezwalają na wolność myśli; pogromcy fanatyzmu stworzyli nowy fanatyzm; butny rozum popada w mroczne zaślepienie. Na te oskarżenia intelektualści odpowiadali szyderstwem, dopóki wydawało się, że te ataki są tylko efektem osobistego przewrażliwienia ich autora. Ale czy późniejszy terror rewolucji francuskiej nie potwierdził tezy o fanatyzmie Oświecenia?

Jeśli istnieje w historii dualizm dwóch formacji: obozu natury i obozu cywilizacji, to powstaje odwieczny problem – skąd się wzięło rozdwojenie? Jeżeli, jak głosił z uporem Rousseau, człowiek jest z natury dobry, to dlaczego w wyniku rozwoju cywilizacji następuje upadek? Jak dochodzi do skażenia obyczajów i do przemiany naturalnej harmonii w cywilizowaną udrękę? I dlaczego apostoł przyrodzonej dobroci człowieka jest prześladowany przez „całe pokolenie”? Być może właśnie te pytania spowodowały, że na starość, u Rousseau, niegdyś naiwnego optymisty, zaczął dokonywać się „skręt w prawo” (uaktywnił się prawoskrętny składnik jego natury, jak może rzekłby Wolniewicz). Filozof musi więc wyjaśnić sprawę swoistego *unde malum* („skąd zło” – mianowicie skąd ono się wzięło w dobrej naturze ludzkiej) czy też epikurejskiego *clinamen* (gr. *parénklisis*, indywidualne „zbaczenie” czy „odchylanie się” charakteru ludzi od jednego, wspólnego wzorca).

Rousseau podsuwa w swej późnej książce trzy odpowiedzi: (1) pierwsza jest dla niego nowa, choć w kulturze bardzo stara – platońska. Istnieje świat idealny, świat dobra, cnót i wartości (jest to zarazem mityczny świat „natury” – ale jakby natury ujętej paradoksalnie, „natury metafizycznej”, bo właśnie idealnej). Dusze niektórych ludzi przynależą do tego świata (pochodzą z niego? trafią kiedyś do niego? w każdym razie odczuwają i wykazują w swym życiu związek ze światem wartości – oczywiście tych pozytywnych, „naturalnych”). To odpowiedź „prawoskrętna” – tak w sposób symboliczny (czy mitologiczny) zwykli odpowiadać przedstawiciele formacji A. Nawiasem mówiąc, pamiętaj-

my, że Rousseau wywodził się ze środowiska genewskiego kalwinizmu, w którym wyjątkowo mocno podkreślano augustyńską tezę o predestynacji, a ona zawsze łączyła się skrycie z *quasi*-manichejskim dualizmem. Następne dwie odpowiedzi to obrona dawnych twierdzeń Rousseau, z których był znany i którym usiłuje dochować wierności. Chociaż te próby racjonalnego uzasadnienia wypadają nie całkiem przekonująco, stanowią znak rozpoznawczy filozofii Rousseau. Z tych pozostałych dwóch odpowiedzi (2) jedna odwołuje się do rozróżnienia „miłości samego siebie” (wartościowanej pozytywnie) i „miłości własnej” (wartościowanej negatywnie), (3) kolejna odwołuje się do teorii uczuć dobrych (silnych i prostych) oraz złych (słabych i odbitych). Filozof próbuje wszystkie trzy odpowiedzi połączyć w jeden ciąg argumentacyjny, jedną teorię – teorię sumienia (bo ono jest pojęciem wieńczącym całą tę konstrukcję). W sumie antropologia Rousseau ma bowiem tłumaczyć, dlaczego niektórzy ludzie mają nieczułe sumienia. To oni odrzucają świat natury i z zapalem budują obóz cywilizacji, wytwarzając nienaturalne, sztuczne warunki życia, w których człowiek bardziej męczy się, niż doznaje szczęścia.

Obywatele świata idealnego rodzą się z uczuciami prostymi i silnymi. Są to uczucia naturalne, dobre i zmierzające prosto do celu. Są one oparte na instynkcie samozachowawczym, czyli „miłości do samego siebie” (fr. *amour de soi-même*). Ta ostatnia jest wrodzonym każdej istocie żywej egocentryzmem, który jednak – i to jest istotny punkt filozofii Rousseau – wcale nie musi być egoizmem, czyli obojętnością na wszystkie inne istoty dokoła. Szkoda, że Rousseau (nie tylko on zresztą) nie był dostatecznie świadom, że w swoich poszukiwaniach filozoficznych odtwarza do pewnego stopnia antropologię stoicką (por. Kowalik 2019, s. 99–109), gdzie instynkt samozachowawczy nazywa się „praszumieniem” (gr. *syntérēsis*), a rozwijającą się na jego bazie u istot rozumnych (*zōa logiká*) szczególną władzę, będącą jego przedłużeniem – „sumieniem” (*syneidēsis*). Oczywista różnica między stoikami a Rousseau dotyczy roli uczuć – silne uczucie, czyli namiętność (fr. *passion*, gr. *páthos*), jest dla Rousseau przeżyciem pięknym i pożądanym, a dla stoików stanem szkodliwym i niebezpiecznym, bo grożącym utratą władzy nad sobą. Jednak zbieżność, o której teraz mowa, dotyczy pojęcia sumienia oraz postulatu zaufania do natury, w tym do wrodzonych instynktów. Instynkt samozachowawczy wcale nie jest właściwością egoistyczną czy złą, bo istota rozumna wie (rozumie bądź wyczuwa), że dla swego własnego dobra powinna dbać o dobro wszystkich bliskich sobie osób (i w ogóle stworzeń), ponieważ należą one do węższych lub szerszych kręgów jej własnego utożsamienia (rodzina, miasto, zawód, naród, ojczyzna, ludzkość). Ten proces altruizacji egocentryzmu stoicy nazywali „przystosowaniem” bądź „przyswajaniem” (*oikeiōsis*). Jeżeli dbamy o siebie (jak nakazuje natura), a nie jesteśmy moralnie krótkowzroczni, musimy dbać o nasze otoczenie, środowisko, przysiaciół. Tylko takie życie – życie cnotliwe i pełne poświęcenia – jest życiem „zgodnym z naturą” (*katà phýsin*), a miano-

wicie zgodnym z naturą człowieka jako istoty rozumnej (*zōon logikón*). Dodajmy tu nawiasem, że filozofia stoicka jest tradycyjną ostoją „prawoskrętności” i że Rousseau, szukając własnej drogi wbrew odmiennym inklinacjom oświeceniowych sofistów i epikurejczyków, musiał siłą rzeczy odtworzyć, w ogólnych zarysach i w innym filozoficznym słowniku, ten ponadczasowy schemat myślenia prawoskrętnej filozofii wieczystej (łac. *philosophia perennis*). Trzeba przypomnieć i mocno podkreślić, że jedną z centralnych kategorii w filozofii Rousseau jest właśnie, podobnie jak u stoików, pojęcie sumienia. Jego „ludzie natury”, ludzie uczuciowi, ludzie dobrzy – kierują się właśnie sumieniem. Natomiast ludzie cywilizacji, ludzie chłodnego rozumu, ludzie zawistni i złośliwi – kierują się egoistyczną „miłością własną” (*amour-propre*). Różnica między systemem Wolniewicza (można go uznać za stoika, za pośrednictwem jego nauczyciela Henryka Elzenberga) i systemem Rousseau jest taka, że Wolniewicz bardzo naciskał na wrodzone pochodzenie ludzkiego charakteru (gr. *ēthos*), gdy tymczasem Rousseau chce wierzyć (zdaniem Wolniewicza naiwnie i niesłusznie), że charakter człowieka jest efektem wychowania i że młody człowiek dorastający „w stanie natury” i pod okiem rozsądnych opiekunów i nauczycieli, tak jak roussowski Emil, będzie w dorosłym życiu kierował się sumieniem – oczywiście czułym i altruistycznym z założenia. Natomiast „ludzie cywilizacji” wyrastają w atmosferze wzajemnej nieufności i rywalizacji – traktują jedni drugich jako konkurentów (w walce o byt – a w świecie społecznym jest to walka o prestiż, sławę, majątek, władzę, powodzenie u płci przeciwnej i innego rodzaju korzyści egoistyczne). Dziś nazywamy to „karierą”. Kluczowe jest tu zdobycie społecznego uznania swojej wartości – dlatego życie egoistyczne jest także życiem konformistycznym – zakłada dostosowanie się do hierarchii wartości rządzącej życiem społecznym. Społeczne uznanie<sup>1</sup> jest jednak ściśle zależne od obrazu naszej osoby, jaki mają inni ludzie – czy nas podziwiają, czy, przeciwnie, lekceważą nas i drwią sobie z nas. Właśnie dbałość o ten nasz wizerunek, odbity w ludzkich oczach, to „miłość własna”. Osobnik zabiegający nieustannie o ludzką opinię nosi w swojej duszy rodzaj lustra, w którym odbija swój obraz odbity wcześniej w duszach innych ludzi. Ta struktura zwierciadlanych odbić psychicznych podtrzymuje życie społeczne – normuje życie w zbiorowości, w cywilizacji – ale staje się także, zdaniem Rousseau, źródłem chorobliwych zniekształceń naszej duszy i unieszczęśliwia życie tych, którzy w istniejącej strukturze społecznej przegrywają walkę o uznanie i zostają odrzuceni. Życie w społeczeństwie zorganizowanym na sposób cywilizacji skutkuje pojawieniem się dręczącego poczucia niższości (osobo-

<sup>1</sup> U Hegla społeczne „uznanie” nazywa się po niem. *Anerkennen*: „Walka o uznanie [...] jest zjawiskiem, z którego wywodzi się współżycie ludzi stanowiące początek państwa” (Hegel 1990, § 433, s. 449). Dla Rousseau walka o uznanie jest walką uczuć (zresztą także dla Hegla – pożądań), a wywodzi się z niej „cywilizacja”.

wość neurotyczna) lub równie odpychającym poczuciem wyższości (pogardą dla innych). Warto na marginesie zauważyć, że znamienne dla Rousseau zamiłowanie do idei równości (głoszone w kontekście politycznym jako przywiązanie do republikańskiej formy rządów) może mieć właśnie korzenie psychologiczne, związane z neurotyczną atmosferą życia w hierarchicznej „cywilizacji”, gdzie walka o uznanie zdręcza człowieka poczuciem niższości.

Rousseau, aby rozwinąć swoje intuicje dotyczące uczuć, musi – w ramach tradycyjnej antropologii – oprzeć się na pewnej teorii zmysłowości. Kategoria „zmysłowości” obejmuje zarówno wrażenia zmysłowe (fr. *sensations*), jak i uczucia (*sentiments*). Rousseau żyje w epoce sensualizmu (w 1754 roku Étienne Condillac ogłasza *Traktat o wrażeniach*), czyli tendencji, by całe życie umysłowe człowieka wywodzić z wrażeń zmysłowych. Kłopotliwe zadanie Rousseau polega na tym, że w czasach sensualizmu (teorii zmysłów) chce ugruntować sentymentalizm (teorię uczuć), a łącznikiem między nimi staje się pojęcie „wrażliwości zmysłowej”. „Wrażliwość (*sensibilité*) jest zasadą wszelkiego działania” (Rousseau 2022, s. 164). Pierwszym krokiem Rousseau musi być oddzielenie „wrażliwości fizycznej” (odbierania wrażeń zmysłowych) od „wrażliwości moralnej” (doznawania uczuć). Następnie w ramach teorii wrażliwości moralnej (*sensibilité morale*) filozof próbuje odróżnić z jednej strony uczuciowość czynną (prostą), a z drugiej reaktywną, bierną („odbitą” od innych osób, tzn. będącą pochodną ich opinii o naszych uczuciach). Trudno powiedzieć, na ile przekonujące jest rozwiązanie Rousseau – ale podobieństwo do wspomnianej wyżej koncepcji stoickiej nadaje mu duży walor. Przeczytajmy wyjaśnienia Rousseau w perspektywie stoickiej.

Wrażliwość pozytywna pochodzi wprost z miłości samego siebie (*l'amour de soi-même*). Jest rzeczą zupełnie naturalną, iż ten, co kocha siebie, stara się poszerzyć swoje istnienie [nazwalimy to w odniesieniu do etyki stoików „przyswojeniem” czy „przystosowaniem”, *oikeiōsis* – Ł.K.] oraz przywłaszczyć sobie przez przywiązanie to, co powinno, jak czuje, być dla niego dobre. [...] Ale gdy tylko ta bezwzględna miłość [tj. miłość niemająca względu na porównania z innymi w kategoriach „niższość – wyższość” – Ł.K.] wyradza się w miłość własną (*l'amour-propre*) i porównującą, wytwarza się wrażliwość negatywna, ponieważ skoro zaczynamy nawykowo mierzyć się z innymi i przekraczać siebie [pretendować do bycia kimś, kim z natury nie jesteśmy – Ł.K.], by przypisać sobie pierwsze i najlepsze miejsce, to nie sposób nie nabrać niechęci do wszystkiego, co nas przewyższa, wszystkiego, co nas umniejsza, wszystkiego, co nas tłumy [...] (Rousseau 2022, s. 165).

Oto więc, nawiasem mówiąc, jak resentyment (uczucie odbite) prowadzi do żądania emancypacji (rewolucji). Zrównanie tego, co lepsze, z tym, co gorsze, ma być zemstą nad lepszymi od siebie. Dobrze opisał to Max Scheler, dla którego rewolucja francuska była kulminacją społecznego resentymentu (Scheler 1977, s. 86): „za [...] postulatem równości [...] kryje się zawsze [...] pragnienie poniżenia ludzi, którzy [...] stoją wyżej [...] oraz sprowadzenie ich do poziomu stojących niżej” (Scheler 1977, s. 172–173).

W Oświeceniu wahadło psychologii odchyliło się od spirytualistycznej metafizyki w przeciwną stronę, czyli na pozycję materializmu. To dlatego próbowano nadawać psychologii postać sensualizmu, wywodząc całe życie umysłowe człowieka z wrażeń zmysłowych, czyli ostatecznie z oddziaływania bodźców materialnych. Chodziło o deprecjację i poniżenie wszelkich wyższych aspiracji człowieka, przemienienie go w egoistyczne zwierzę – w czym celowali z dumą Anglicy. W rezultacie, jak zauważa Rousseau, angielskie książki na temat duszy stawiają sobie za zadanie udowodnić, że dusza nie istnieje (Rousseau 2022, s. 163–164). Rousseau chciałby zachować drogę środka między skrajnościami metafizycznego spirytualizmu i racjonalistycznego materializmu – lub też, jak na tę sprawę zapatrywali się przedstawiciele Oświecenia, między zabobonem i rozumem. Nic dziwnego, że gdy Rousseau upomina się o prawa duszy – musi to wyglądać u orędowników postępu na ruch „wsteczny” (prawoskrętny). Rousseau chce zachować ideę Boga, duszy, sumienia, praw – i za to, jak sądził, zaczął być prześladowany. Wyznawany w Oświeceniu deizm był zwykle podstępem, ironiczną strategią, osłoną dla praktycznego ateizmu. Rousseau, który próbował być naprawdę deistą – to znaczy naprawdę zachować wiarę w Boga (Istotę Najwyższą) – musiał w tej epoce o nastawieniu „albo z nami, albo przeciw nam” wydawać się sprzymierzeńcem dawnej, zabobonnej metafizyki (tej haniebnej „niegodziwości” – *l'infâme* Woltera, którą należy „rozgromić” czy „zetrzeć”, *écraser*) (por. Barruel 1812, s. 39 i n.). Z pewnością w kręgu encyklopedystów nie wierzono, aby Rousseau był „wstecznikiem” naprawdę (jego *Umowa społeczna* uczyniła go z dnia na dzień bożyszczem myśli postępowej), ale sądzono, że pozuje na takiego, chcąc uchodzić za oryginała (dla swojej „miłości własnej”). Ale właśnie na to nie chciano mu pozwolić. Usiłował zdobyć większą sławę niż oni – niż Wolter, Diderot, d’Alembert, Hume – chciał być lepszym nauczycielem i przewodnikiem ludu, cieszyć się większym autorytetem. Odezwała się zatem zawiść, będąca podłożem cywilizacji – namiętność porównywania, walka o uznanie. Zuchwałego Rousseau próbowano od tego czasu utracić, rozpowszechniając na jego temat plotki, wytykając mu jego rzeczywiście liczne słabe strony charakteru, których, jak zresztą sam przyznaje, miał niemało (a nawet obnosi się z tym w *Wyznaniach*, tej paradoksalnej, bo publicznej spowiedzi). Pamiętajmy, że słowo „plotka” nie tylko pochodzi od polskiego czasownika „pleść”, ale jest także odzwierciedleniem ang. *plot*, czyli właśnie spisek, zмова, konspiracja. Rousseau próbuje odróżnić dwa odmienne czynniki kampanii prowadzonej przeciw sobie – (1) prywatną zawiść innych filozofów oraz (2) odmienny światopogląd jego i jego przeciwników (różnica formacji A i B, obozu natury i obozu cywilizacji). Osobista zawiść nie byłaby wystarczającym motywem do działań na taką skalę (oczywiście przesadzaną przez Rousseau). Zadziałał dodatkowo drugi czynnik: „Oto ujrzeli człowieka, który wyznawał zasady całkowicie przeciwne do ich zasad” (s. 255).

Zaczęli od wypaczenia wszystkich jego zasad, od przerobienia surowego republikanina w roztrzepanego wichrzyciela, jego umiłowania wolności prawnie usankcjonowanej w nieokreślonej swawolę, a jego szacunku dla prawa w niechęć do książąt. Oskarżyli go, że chciał obalić cały porządek społeczny [...] (Rousseau 2022, s. 256).

Tak właśnie, w świetle omawianej książki, narodził się Rousseau lewoskrętny, rewolucjonista – widmo do dziś krążące po Europie.

A jak narodził się Rousseau prawoskrętny? Czy w ogóle mógł się „narodzić” już w trakcie swojego życia, dokładniej pod jego koniec, na starość (por. wątpliwości Nikodema w Piśmie Świętym: J 3, 4)? Przecież w rozumieniu Wolniewicza „lewoskrętność” i „prawoskrętność” charakteru ma być z góry ustanowiona genetycznie (jest to rodzaj predestynacji). Wolniewicz rozumiał obydwie orientacje światopoglądowe statycznie i porównywał je do stałego ułożenia rowkowania (gwintu) w śrubach. Natomiast my rozumiemy „lewoskrętność” i „prawoskrętność” dynamicznie, jako opis ewolucji czyichś poglądów, którą ten ktoś przechodzi w życiu. Jest bowiem często obserwowanym faktem, że zapatrywania jakiejś osoby na sprawy etyczne, polityczne czy estetyczne (ogólnie: aksjologiczne) stają się z wiekiem coraz bardziej konserwatywne, lub przeciwnie, coraz bardziej liberalne i permissywne. Czy tak się dzieje pod wpływem „wrodzonego charakteru” (jak chciał Wolniewicz), czy pod wpływem nabywania doświadczeń życiowych, to można pozostawić kwestią otwartą, a skupić się na istocie sprawy, czyli na faktycznym zachodzeniu samego zjawiska.

Powiedzieliśmy, że w perspektywie oskarżeń rzucanych w *Rousseau sędzią Jana Jakuba* istnieje „spisek” ważniejszy niż zмова paru zawistnych pisarzy przeciw jednemu ze swoich kolegów. Spisek filozofów – to projekt oświeceniowy, aby podważyć tradycyjne podstawy życia społecznego: moralność, religię i wolność sumienia. Osobiste perypetie Rousseau są efektem zderzenia dwóch formacji kulturowych: „Znalazłem się sam pośród tłumu tyleż z powodu moich poglądów, co moich uczuć. [...] Widziałem, że filozofia tego stulecia tylko niszczy i że jedynie ten autor [czyli sam Rousseau] trwale buduje” (s. 83).

Z tego punktu widzenia spisek filozofów został zawiązany przez przedstawicieli formacji oświeceniowej już nie po to, żeby dokuczać nieszczęsnemu Janowi Jakubowi, lecz aby sprawować władzę nad ludzkimi umysłami, odbierając tę władzę tradycyjnej religii i jej nierozsądnym sojusznikom. Wywody Rousseau tak bardzo przypominają retorykę wszelkich późniejszych konserwatystów, że warto przytoczyć ich dłuższy fragment. Przedtem jednak – aby umożliwić stosowne porównanie – przywołajmy początek dzieła księdza Augustina Barruela *Historia jakobinizmu* (1798), poświęconego wykazaniu, że rewolucja francuska wybuchła w wyniku spisku, na którego czele stało trzech filozofów i jeden król-bezbożnik.

Około środka przeszłego wieku, zeszli się trzej ludzie, wszyscy trzej zapaleni potężną nienawiścią przeciw Chrześcijańskiej Religii. Ci ludzie byli Wolter, d'Alembert i Fryderyk król Pruski. [...] Do tych trzech ludzi można przydać czwartego zwanego Diderot. Ten jedynie przeto zawziął się na Religiją, że (wyrasza Autora) był głupim z natury [...]. Wielka liczba demoralizowanych subiektów weszła następnie w ten świętokradzki związek; ale ci znaczyli po większej części albo pustych admiratorów, albo agentów subalternów (Barruel 1812, s. 1–2).

Jednym słowem: „exystowało sprzysiężenie Antychrystiańskie, którego Wolter, d'Alembert, Fryderyk król Pruski i Diderot byli naczelnikami, sprawcami i przedniejszymi Autorami” (Barruel 1812, s. 34). A teraz dłuższy wywód Rousseau o filozofach oświeceniowych.

[...] by uciążliwe dyrektywy moralności nie kolidowały z ich własnymi, podważyli ją [moralność] u samej podstawy, niszcząc całą religię, wszelką wolną wolę, a w konsekwencji wyrzuci sumienia [...]. Udaając, że zajmują przeciwne stanowisko niż jezuici, dążyli jednak do tego samego celu [...]. Jezuici zyskali wszechmoc, sprawując bożą władzę nad sumieniami i w imię Boga mianując się arbitrami dobra i zła. Filozofowie, nie mogąc uzurpować sobie podobnego autorytetu, przyłożyli się do jego zniszczenia. A następnie udając, że wyjaśniają swoim posłusznym wyznawcom naturę [Nasi filozofowie nie omieszkują przesadnie eksponować słowa „natura” w nagłówkach wszystkich swoich pism – przyp. J.J.R.], i kreując się na jej ostatecznych tłumaczy, w jej imieniu ustanowili władzę nie mniej absolutną niż ta, jaką posiadali ich wrogowie – jakkolwiek może się wydawać, że władza ta jest wolna i zarządza aktami woli jedynie za pomocą rozumu. [...] Oba te gremia, równie władcze i równie nietolerancyjne, wykluczały się nawzajem, ponieważ fundamentalną metodą jednego i drugiego były despotyczne rządy. [...] Gdyby jednak ponownie wyrosło kilku prawdziwych obrońców *t e i z m u*, *t o l e r a n c j i* i *m o r a l n o ś c i*, zobaczylibyśmy niebawem, jak zwraca się przeciwko nim [tj. obrońcom tradycji – Ł.K.] najstraszliwsze prześladowania. Filozoficzna inkwizycja, bardziej przebiegła i nie mniej krwawa niż ta poprzednia, niebawem bez litości wysłałaby na stos każdego, kto ośmieliłby się wierzyć w Boga (Rousseau 2022, s. 345–346; podkr. Ł.K.).

I dodaje:

Nie będę przed tobą ukrywał, że w głębi serca sam nadal jestem wierzący, podobnie jak ty (Rousseau 2022, s. 346).

„Ale zaślepienie ateizmem to przemijający fanatyzm” – przekonuje Rousseau; „to tylko przekorny bunt przeciwko ich [oświeceniowców – Ł.K.] sumieniu, którego cichy głos tak ich drażni”; to „wygodna filozofia bogatych i szczęśliwych, którzy na tym świecie urządzają sobie raj”; „młodzież bez dyscypliny, kobiety bez moralności, lud bez wiary, królowie bez prawa [...], wszelkie obowiązki sumienia zniesione, miłość do ojczyzny i przywiązanie do księcia wygasłe we wszystkich sercach, wreszcie zanik więzi społecznych” (Rousseau 2022, s. 350). Zapomniano, „że sprawiedliwość ma inny fundament niż profity tego życia i że ład moralny, o którym świat doczesny nie daje nam wyobrażenia, ma swoje siedlisko w systemie innym, którego próżno szukać na ziemi, a tylko tam, gdzie kiedyś wszystko powróci” (s. 351). Czyli moralność opiera

się na religii (a religia na potrzebach ludzkiego serca) – i należałoby napisać książkę „O pożytku z religii” (s. 351, przyp. 170). Szaleństwo Oświecenia, dyktatura filozofów – nie będzie trwała wiecznie: „natura niepostrzeżenie przywróci swoje rządy”, „naturalny ład prędzej czy później powróci” i w ten sposób dokona się dzieło Opatrzności (s. 352) – do niego zaś może się przyczynić każdy z ludzi dobrej woli (ceniący wspomniane wyżej wartości formacji prawoskrętnej: „teizm, tolerancję i moralność”). Dwie wielkie nauki, jakie, zdaniem Rousseau, trzeba wyciągnąć z obłąkanego wieku Oświecenia, są następujące: po pierwsze, „żeby nie mieć tak lekkomyślnego zaufania [...] do pełnej pychy ludzkiej wiedzy”, po drugie, „żeby zawsze i we wszystkim szanować prawo naturalne” (s. 352), prawo ludzkiego serca. Do tego jednak celu należałoby... – no cóż, zawiązać rodzaj spisku, tym razem pozytywnego, skupiającego „przepełnioną szczerością i niesprzedajną grupę ludzi” (s. 353). Gdzie jednak szukać takich spiskowców, którzy mogliby dokonać „dobrej zmiany”? Rousseau nie wierzy już w Europę Zachodnią – wobec Anglii zawsze wykazywał rezerwę, w stronę Francji rzuca wyzywające hasło: „Europa i Francja to dla mnie nie synonimy” (s. 350, przyp. 169); poza tym jest rok 1772 – „Europa [...] wszędzie zalana wojskami”, a wydawcy zapewniają w przypisie, że Rousseau musiał tu mieć na myśli pierwszy rozbiór Polski przez Prusy, Austrię i Rosję. Ale Rousseau nie traci nadziei. Przed rokiem na prośbę konfederatów barskich napisał *Uwagi o rządzie polskim* (1771).

Doradza Polakom pójście na przekór całej Europie i jej upadkowi moralnemu. Opracowuje reformę ustrojową – wskazuje na monarchię konstytucyjną, federację 33 republik-województw, wybory króla połączoną metodą losowania i głosowania; zaleca dumę z polskiej ojczyzny, utrzymanie odrębności tradycji, niewyzbywanie się miejscowych obyczajów, wychowanie w duchu narodowym, rozwój rolnictwa, dbałość o przyrost naturalny, przyznanie najwyższego głosu władzy ustawodawczej, która wyraża zbiorową wolę narodu, zniesienie grupy zawodowych sędziów, którzy kierują się interesem swego stanu (*esprit d'état*), powszechny udział społeczeństwa w siłach zbrojnych dla celów obrony przed obcą inwazją, usunięcie wojsk rosyjskich do ostatniego żołnierza, nieufność wobec Rosji, władającej przy pomocy przekupstwa i bata, niewiązanie się sojuszami z państwami zachodnimi, które są obłudne i dotrzymują obietnic tylko wtedy, gdy jest to dla nich korzystne.

Wiele wskazuje, że Rousseau, ośmieszony i osamotniony, lecz wewnętrznie pewny swej uczciwości, bardzo żywo przejął się losami Polski, przeciw której trzy oświecone mocarstwa, rządzone przez monarchów kształconych na ideach Woltera i Diderota, zawarły niewątpliwą zмовę, dla zguby „zacofanego” kraju, pragnącego żyć po swojemu. Z cyniczną obojętnością przyglądały się temu pozostałe państwa – zamieszkiwane przez luminarzy Europy, zawsze przodujących w postępie.



### 3. Tożsamość indywidualna

Problem filozoficzny, do którego poruszenia zachęca książka Rousseau, dotyczy tożsamości osobowej. Spróbujmy dokonać analizy tego pojęcia. Określenie „tożsamość osobowa” jest niejasne i może oznaczać albo (1) relację bycia tą samą osobą albo (2) odpowiedź na pytanie, kim ktoś jest, a wtedy „tożsamość” oznacza językowy opis jakiejś osoby (przy tym rozumieniu chcemy pozostać; dalej będziemy mówić w tym znaczeniu o „tożsamości indywidualnej”).

(Ad 1) Pierwsze rozumienie „tożsamości osobowej” jest o tyle kłopotliwe, że zakłada (a) istnienie relacji (bytów podejrzanym ontologicznie dla reisty czy nominalisty) oraz (b) zachodzenie samozwrotności (odniesienia do samego siebie). Obie te okoliczności są niepożądane. (Ad b) Zaczynając od samozwrotności, sensowność wyrażenia „przedmiot  $x$  jest tożsamy z samym sobą” budzi wątpliwości, chyba że ktoś, tak jak matematycy, wyzbywa się troski o sens i godzi na twierdzenia czysto formalne, jak „ $2 = 2$ ” (a nie tylko „ $1 + 1 = 2$ ”, które w przeciwieństwie do pierwszego, jest sensowne, bo porównuje formuły różne od siebie,  $x$  i  $y$ , a nie  $x$  i  $x$ ). W ogóle gdy mówimy, że „dwa przedmioty,  $x$  i  $y$ , są tożsame”, to poruszamy się na granicy sensowności. Pojęcie „tożsamości” jako „bycia tym samym przedmiotem” zakłada bowiem jedność przedmiotu, o którym mowa, tak że mówiąc o tożsamości dwóch przedmiotów, jesteśmy blisko absurdu: „dwa przedmioty są jednym przedmiotem”. Jak wydostać się z tych sofistycznych pułapek? Trzeba przyjąć perspektywę semiotyczną, czyli perspektywę teorii znaków i znaczeń. Wtedy wystarczy zauważyć, że pojęcie tożsamości jest poprawnie używane wtedy, gdy dwa znaki (znaki językowe) mają to samo znaczenie – a więc albo (1) oba dadzą się zastąpić jakimś trzecim znakiem językowym (mają to samo znaczenie językowe: konotację), albo (2) wskazują ten sam przedmiot materialny (mają to samo znaczenie empiryczne: denotację). Mowa jest więc w gruncie rzeczy o trzech przedmiotach: dwóch znakach  $x$  i  $y$  oraz ich znaczeniu  $z$ .

(Ad a) Ponadto też każde zdanie stwierdzające zachodzenie relacji  $R$  między przedmiotami  $a$  i  $b$ , a więc zdanie o strukturze „ $aRb$ ”, da się przerobić na zdanie podmiotowo-orzecznikowe, orzekające o jednym logicznym podmiocie  $a$  cechę (stan rzeczy) pozostawania w relacji  $R$  do przedmiotu  $b$ . Na przykład zamiast mówić, że „Augustyn rozumie Bazylego” ( $aRb$ ), co sugeruje, że istnieją dwa przedmioty, Augustyn i Bazyl, a pomiędzy nimi zachodzi relacja rozumienia  $R$  (byt podejrzanym ontologicznie), wystarczy przyjąć, że istnieje solidna rzecz Augustyn, która jest rzeczą myślącą i rozumie inną solidną rzecz, Bazylego. Podmiotem logicznym jest wtedy Augustyn, a my określamy jego tożsamość osobową, dokonując jego cząstkowego opisu jako osoby, m.in. wspominając, że jest on kimś, kto rozumie Bazylego. Otrzymujemy więc zdanie o strukturze

funkcyjnej  $Rb(a)$ , gdzie  $a$  jest argumentem (podstawieniem zmiennej  $x$ ), a  $Rb$  jest szczegółową postacią funkcji wyrażającej tożsamość – funkcji  $T(x)$ . Przypisujemy podmiotowi  $a$  jego tożsamość  $Rb$ , a mianowicie orzekamy, że podmiot  $a$  (Augustyn) spełnia opis funkcyjny  $Rb$  („ $x$  rozumie Bazylego”). Tożsamość indywidualna jest to więc, mówiąc ogólnie, funkcja  $T(x)$ , gdzie o podmiocie  $x$  stwierdzamy, że spełnia on opis  $T$  (swoją tożsamość), a ona może mieć np. gramatyczną postać  $Rb$ .

(Ad 2) Przytoczone przez nas zdanie  $Rb$  podaje pewną cechę ogólną, którą może posiadać wiele różnych osób (bo wiele osób może rozumieć Bazylego). Powstaje jednak pytanie, czy istnieje tożsamość ściśle jednostkowa, to znaczy taki opis, który z założenia jest spełniany tylko przez jedną osobę w świecie. Pewne takie cechy w praktyce zawsze dadzą się znaleźć (np. posiadanie określonego wzorca linii papilarnych), a szczególnie łatwo jest o nie, gdy myślimy o umiejscowieniu danej osoby w czasie i przestrzeni („Augustyn to ten, który siedzi teraz na tym krześle”). Ale przede wszystkim nasuwa się myśl, że tożsamość ściśle jednostkową (łac. *identitas singularis*) można by było uzyskać, gdyby opisało się życie jakiejś osoby we wszystkich jego aspektach – wymieniając wszystkie działania, słowa, myśli, uczucia jakiegoś człowieka, nie tylko tę jego właściwość, że np. rozumie Bazylego, ale wszystkie w ogóle fakty przygodne, składające się na czyjeś istnienie. Taką rozbudowaną tożsamość indywidualną  $i$  można nazwać tożsamością całościową  $I$ . Byłby to pełny opis danego człowieka jako przedmiotu jednostkowego – pełny opis pewnej „monady” (jak nazywał przedmioty jednostkowe Leibniz). Oczywiście taki opis nie byłby możliwy do wykonania w praktyce, z uwagi na swoją niemal nieskończoną złożoność – ale jest możliwy do pomyślenia w teorii filozoficznej (jak u Leibniza). Całościowy opis indywidualny jest więc konotacją danego człowieka, a sam ten człowiek jest dla tego opisu jego denotacją. Natomiast każdy opis cząstkowy danego człowieka może służyć za znak dla opisu całościowego tego człowieka, podobnie też jak może służyć za znak dla samego tego człowieka. Konotacja cząstkowa jest potencjalnym znakiem dla konotacji całościowej (będącej jej znaczeniem językowym), tak samo jak jest potencjalnym znakiem dla swej denotacji (będącej jej znaczeniem empirycznym).

W jaki sposób odnosimy się językowo do przedmiotów indywidualnych, jakimi są osoby? Oczywiście wiadomo, że m.in. (1) nadajemy im nazwy własne, tj. imiona i nazwiska, jak „Jan Jakub Rousseau”, (2) używamy też w stosunku do innych ludzi i nas samych okazjonalizmów takich jak „ja”, „ty”, „my”. Jednak oba te zjawiska są pozbawione swojego właściwego kontekstu, dopóki nie uwzględnimy faktu względem nich podstawowego, jakim jest odnośnienie się do danej osoby (językowe wskazywanie na nią) zawsze za pośrednictwem jakiejś treści (zespołu cech oznaczanych, które zakładamy w każdym pojedynczym przypadku użycia znaku). Ten zbiór cech może być bardzo

różny (jest zbiorem, który może mieć za każdym razem odmienne elementy składowe), a tymczasem to on pośredniczy pomiędzy używanym przez nas językowym znakiem a znaczeniem empirycznym tego znaku, czyli tego znaku denotacją. Pomiędzy znakiem a znaczeniem empirycznym (denotacją) znajduje się znaczenie językowe (konotacja), czyli szczególny *s e n s* nadawany znakowi przez użytkownika w akcie odnoszenia się do przedmiotu fizycznego.

Skoro treści, za pomocą których odnosimy się do przedmiotu, mogą być różne, więc aby móc je ze sobą porównać – móc znaleźć wspólną podstawę dla rozpatrywania dwóch różnych treści – warto rozporządzać jakąś kategorią obejmującą obie te treści. Właśnie dlatego przydatną konstrukcją jest pojęcie „treści całkowitej” czy też „treści pełnej” odnoszącej się do danego, konkretnego przedmiotu. Możemy wówczas mówić o wyborze różnych treści częściowych spośród zasobu (zbioru) obejmowanego przez treść pełną. Dodajmy na marginesie, że być może wystarczyłoby mówić po prostu o „treści szerszej” (w stosunku do treści danej), a więc w sposób względny, ale zastanawiając się nad możliwą rozbudową takiej „treści szerszej”, umysł nasz dochodzi przecież w końcu do przypadku granicznego (wprawdzie tylko pomyślanego, założonego jako hipoteza), jakim jest treść pełna.

Aby ugruntować rozważania o tożsamości indywidualnej, warto przedstawić krótki zarys ontologii semiotycznej (por. Kowalik 2021, s. 162–163). Tak nazywać można zrekonstruowaną w ogólnych zarysach wspólną teorię ontologiczną używaną przez filozofów zajmujących się teorią języka (semiotyką), zarówno w starożytności, jak w czasach nowożytnych, i która w tym sensie stanowi nieprzemijającą wiedzę ponadczasową (łac. *philosophia perennis*). Istnieją trzy światy ontologiczne: (1) fizyczny, (2) psychiczny i (3) logiczny. (Ad 1) Do świata fizycznego  $\Phi$ , rozumianego reistycznie, należą przedmioty fizyczne  $\phi$ , czyli rzeczy materialne (gr. *sómata physiká*) oraz wszelkie tych rzeczy zbiory (całości większe niż jedna rzecz) i aspekty (części mniejsze niż cała rzecz). O tym, co jest rzeczą, a co nie, decyduje człowiek, stosownie do swoich potrzeb praktycznych. (Ad 2) Do świata psychicznego  $\Psi$  należą przedmioty psychiczne  $\psi$ , czyli istoty ożywione (*sómata émpsycha*), oraz wszelkie ich stany wewnętrzne, mogące dzięki abstrakcji być rozpatrywane oddzielnie, a więc wszelkie wewnętrzne czynności i wytwory, na czele z samą duszą, rozumianą po arystotelesowsku jako „podstawowy stan pobudzenia ciała przyrodniczego organicznego mogącego żyć” (*entelécheia hē prōtē toū sōmatos physikoū organikoū dynámei zōēn échontos*). Wszystkie nasze myśli i uczucia należą do tak rozumianej duszy i są przedmiotami psychicznymi. (Ad 3) Do świata logicznego  $\Lambda$  (świat językowy), należą przedmioty logiczne  $\lambda$ , czyli mówiąc potocznie: ludzkie słowa, a mówiąc semiotycznie: znaki językowe i zarazem znaczenia językowe ludzkich wypowiedzi. Jest to platoński świat idei (pojęć) poddany konwencji nominalizmu, czyli stoicki świat „wyrażeń” (*lektá*). W formie językowej jest tu obecny cały świat ludzkich myśli, cały świat

kultury i wszelkich ludzkich skojarzeń (konotacji – ale rozumianych nie psychologicznie, lecz logicznie) wiążących się z użyciem słów. Cała metafizyka zostaje umieszczona w tym trzecim świecie, gdzie znajdujemy wyrażone w formie językowej: (a) znaczenia słów, (b) znaczenia wartościujące, czyli krótko: wartości (w sensie językowym), oraz szczególnie ważne w kontekście naszych rozważań (c) ludzkie tożsamości jednostkowe.

Semiotyka to filozoficzna teoria znaków i ich znaczeń. Para pojęć „znak” i „znaczenie” to najważniejsze kategorie całej semiotyki. Stosunek zachodzący między nimi to zastępowanie znaczenia przez znak. Znak zastępuje swoje znaczenie. Można to zapisać przy pomocy symbolu ukośnika: „znak / znaczenie”. W semiotyce logicznej rozpatrujemy znaki językowe, a zatem każdy znak jest przedmiotem językowym. Spośród trzech podstawowych rodzajów przedmiotów: fizycznych, psychicznych i logicznych, znaki językowe to przedmioty tego trzeciego rodzaju – przedmioty logiczne. Mają one oczywiście podłoże fizyczne oraz są wytworem i przedmiotem czynności psychicznych, ale ich istotą jako znaków jest zastępowanie swych znaczeń (dla człowieka).

Są dwa podstawowe rodzaje znaczeń: (a) konotacja i (b) denotacja. Znak, który sam jest znaczeniem innego znaku, nazywa się tego znaku sensem (lub konotacją, lub treścią). Przedmiot, który jest znaczeniem, lecz sam nie jest znakiem, lecz zwykłą rzeczą, nazywa się denotacją. Przedmiotem-denotacją jest więc materialna rzecz (lub jakiś jej aspekt, bo każda rzecz zawsze znajduje się w jakimś stanie). Nagromadzenie wielu rzeczy nazywa się zbiorem. Jeśli używamy słowa „pies”, żeby opisać wszystkie psy, np. mówiąc, że one szczekają, to odnosimy się do zbioru psów, czyli do denotacji złożonej (z wielu indywiduów), którą stanowią wszystkie psy z osobna. Naturalnie taka denotacja jest rozproszona w czasie i przestrzeni, bo psy były, są i będą, i nie można ich ustawić obok siebie w jakimś jednym czasie i miejscu, żeby stanowiły zwarty zbiór przylegających do siebie elementów. Ich zbiór jest więc przez nas tylko pomyślany – chociaż poszczególne psy były, są i będą realne (tzn. są przedmiotami fizycznymi, ewentualnie wyposażonymi w psią psychikę).

Denotacje są rzeczami, które nie są znakami. Konotacje są znaczeniami, które są zarazem znakami. Konotacje to więc wyrażenia językowe – przedmioty logiczne. Konotacja, czyli sens – sama jest znakiem. Ponieważ zrównaliśmy pojęcia „konotacja” i „sens”, a konotacja jest dla nas zawsze jakimś znakiem, dlatego trzeba podkreślić, że także sens sam jest znakiem. Sens jest z jednej strony znaczeniem jakiegoś innego znaku (jest sensem tego znaku), a z drugiej strony on sam też jest znakiem i także jemu, jako znakowi, można przypisać dalsze znaczenie (dalszy sens).

U Gottloba Fregego sens to „sposób, w jaki przedmiot jest dany”; na przykład nazwy „Gwiazda Wieczorna” i „Gwiazda Poranna” „mają to samo znaczenie, ale nie ten sam sens” (Frege 1977, s. 62). Konotacja i denotacja rozumiane tak jak powyżej występują więc u Fregego pod nazwami „sens”

(niem. *Sinn*) i „znaczenie” (*Bedeutung*). Dla bardziej uporządkowanej semiotyki „sens” i „znaczenie” Fregego to po prostu dwa wielkie rodzaje znaczeń: znaczenie językowe („sens” Fregego) i znaczenie empiryczne („znaczenie” Fregego). Ogólnie mówiąc, sens jest zawsze znakiem zastępującym znaczenie. U Fregego sens zastępuje swoje znaczenie empiryczne (zastępuje „znaczenie” Fregego), ale sens może też zastępować jakieś swoje znaczenie językowe (inny sens). W każdym razie sens zawsze służy do zastępowania znaczenia, co można zapisać jako  $S/Z$ . W przypadku, gdy sens zastępuje swoją denotację, czyli znaczenie empiryczne, sens jest przedmiotem językowym, który oznaczmy literą  $J$ , a denotacja jest rzeczą, którą oznaczmy literą  $R$ . Mamy zatem zależność  $J/R$  (język zastępuje rzeczywistość). Ponieważ istnieje wiele sposobów odnoszenia się językowego do tej samej rzeczy (bo każdy sens wskazuje na wybrany aspekt rzeczy), dla zaznaczenia pluralizmu języka (pluralizmu konotacji), czyli faktu, że kilka różnych przedmiotów językowych (sensów) może się odnosić do tej samej rzeczy, użyjmy symbolu  $J$  w postaci podwojonej:  $J-J$  (to oznaczenie nie jest w żaden sposób ściśle, ale staje się efektowne w naszym szczególnym kontekście). Zapiszmy symbolicznie, że zespół różnych (tj. alternatywnych) przedmiotów językowych  $J-J$  może się odnosić do tej samej rzeczy  $R$ . Otrzymamy symbol:  $J-J/R$ . Wyraża on to samo, co wcześniej przez nas użyty skrót  $S/Z$  – czyli że jedną rzecz można opisać na wiele sposobów. Także jednego Rousseau można opisać na wiele sposobów, odnosząc się do niego za pośrednictwem różnych opisów cząstkowych. Jan Jakub widziany przez „spiskowców” i przez samego siebie to dwa obrazy jego tożsamości, jak Gwiazda Wieczorna i Gwiazda Poranna. Ale planetą Wenus – znaczeniem ukrytym za sensami – jest on sam, Rousseau.

Po lewej stronie ukośnika semiotycznego  $S/Z$  bądź też  $J-J/R$  mamy sens  $S$ , a dokładniej wielość różnych opisów językowych  $J-J$ . Po prawej stronie ukośnika semiotycznego mamy znaczenie  $Z$ , które na razie traktowaliśmy jako rzecz  $R$ , czyli jako denotację. Ale znaczenie  $Z$  można też traktować jako konotację. Szczególnym rodzajem takiej konotacji jest – możliwa do pomyślenia – pełna konotacja jakiejś osoby, całkowity opis jej indywidualności, czyli tożsamość tej osoby. Powiedzieliśmy, że dowolny wycinek całkowitej tożsamości człowieka może służyć jako znak tej tożsamości. Dowolna część tożsamości całościowej jest przez ludzi wykorzystywana na co dzień w roli *pars pro toto* – będąc opisem, jaki nadajemy pewnej osobie. Indywidualność jest nam, ludziom, dostępna w postaci częściowego wyboru cech znanej nam osoby  $R$ . O indywidualności całościowej  $I$  musimy założyć, że jest dokładnym odpowiednikiem samej osoby  $R$  (fizyczno-psychicznej monady), jest więc jak gdyby tej osobie równoważna – choć sama indywidualność  $I$  jest przedmiotem logicznym, a osoba  $R$  jest przedmiotem cielesno-duchowym (fizyczno-psychicznym). Między tożsamością  $I$  oraz osobą  $R$  zakładamy dla celów teorii pełną adekwatność. Dodajmy na marginesie, że przedmiot fizyczny  $\phi$  (ciało

ludzkie) i przedmiot psychiczny  $\psi$  (świadomość ludzka – zbiór wewnętrznych stanów ludzkiego umysłu, a więc myśli, uczuć itp.) tworzą w praktyce nierozłączny spłot, który zgodnie z tradycją arystotelesowską nazywa się czasem „jednością psychofizyczną”. Tę jedność, a więc „monadę” (bo gr. *monás* znaczy właśnie „jedność”) można potraktować jako chiazm  $\chi = (\varphi + \psi)$ . „Spłot” (*chiasmós*), o który tu chodzi, to dobrze znane z tradycji połączenie „ciała” i „duszy”, jak gdyby dwóch wstęg czy też pasm spiętych na wzór litery  $\chi$  (wstęgi czy też pasma cech fizycznych i wstęgi czy też pasma cech psychicznych). Składają się one na ludzki charakter indywidualny. Warto też wyjaśnić, że przedmioty logiczne  $\lambda$  (potencjalne wyrażenia i aktualne wypowiedzi w jakimś języku) mogą się odnosić do wszystkich trzech rodzajów przedmiotów: fizycznych ( $\varphi$ ), psychicznych ( $\psi$ ) i logicznych ( $\lambda$ ) – jako ich znaki-zastępniki (denotujące i konotujące).

Tożsamość indywidualna ma to do siebie, że gdy pominiemy jej denotację (konkretną osobę), wówczas tożsamość indywidualna zamienia się w zwykłą konotację (przedmiot logiczny, językowy). Zaciera się wtedy różnica między prawdziwymi osobami i postaciami fikcyjnymi, np. bohaterami literackimi. W noweli Honoriusza Balzaca *Sarrasine*, analizowanej przez Rolanda Barthes’a w pracy *S/Z* (1970), tytułowy rzeźbiarz nie jest przecież, jako postać literacka, naprawdę „osobą” (jak sam Balzac), lecz jest tylko „figurą”, a zatem „bezosobową siecią symboli opatrzoną imieniem własnym”. Postać literacka powstaje dzięki temu, że „rozwijamy konotacje” (Barthes 1999, s. 132). Jak przypomina Barthes-semiolog, nazwa własna „w porządku powieściowym (także gdzie indziej?) jest [...] narzędziem wymiany: umożliwia zastąpienie jedności nominalnej zbiorem cech, ustanawiając relację równowartości między znakiem a sumą” (Barthes 1999, s. 133). Postać literacka (fr. *personnage*) jest „tworem kombinatorycznym” (Barthes 1999, s. 104), „zbiorem semów [tj. jednostek znaczeniowych – Ł.K.] skupionych wokół Nazwiska” (Barthes 1999, s. 105). W świecie rzeczywistym podmiotami są osoby, w świecie fikcyjnym ich naśladownictwem są postacie; są to pozornie przedmioty indywidualne, ale w istocie podlegają one charakterystykom ogólnym, odgrywając pewne powtarzalne role, i w ten sposób daje się je sprowadzić do mniej lub bardziej typowych figur (typów osób). Także osobę, jaką był Rousseau, możemy potraktować na poziomie wyłącznie konotacji, czyli jako postać, a następnie zadać pytanie, z jakich figur ta postać się składa.

Dramatyczne przeżycia Jana Jakuba Rousseau związane z jego tożsamością osobową – sposobem, w jaki sam siebie postrzegał, i sposobem, w jaki był postrzegany przez innych (domniemanych spiskowców, oraz w ogóle przez opinię publiczną) – są efektem semiotycznego zjawiska, jakim jest możliwość nadawania różnych opisów cząstkowych *J-J* tej samej tożsamości całościowej *I*, która w intencji użytkowników języka ma odpowiadać realnej osobie *R*. Ponieważ tożsamość całościowa *I* może znać tylko Bóg, ludzie zawsze będą

prowadzić spory o poprawny opis cząstkowy *J-J* osoby *R*. Ważne jest jednak, żeby pamiętać, że opisy cząstkowe jakiejś osoby (językowe obrazy tej osoby) są tylko sensami przypisywanymi znaczeniu całościowemu. Sensy te mogą służyć albo tylko jako znak denotujący pewną osobę (czyli jako jej nazwa – która może być arbitralna, umowna, tak jak imię i nazwisko, i wcale nie musi pretendować do bycia opisem danej osoby, lecz tylko jej wskaźnikiem; bo denotować to wskazywać przedmiot przy pomocy znaku), albo mogą pretendować do bycia opisem (konotacją) tej osoby, i wówczas pojawi się spór dotyczący adekwatności opisu. Opis może być uznany za trafny (adekwatny), jeśli konotacja cząstkowa jakiejś osoby stanowi część jej domniemanej konotacji pełnej (całościowej). Co do tego zaś będą zawsze zachodzić wątpliwości. Bo przecież jeśli mamy o kimś fałszywe zdanie (np. że jest skąpcem), to fakt, że mamy o tym kimś takie zdanie, należy do tożsamości tej osoby, ale to, że miałyby być rzeczywiście skąpcem, do tej tożsamości nie należy – jest błędną konotacją (natomiast fakt, że my mamy o kimś mniemanie, że jest skąpcem, należy zarazem do naszej własnej tożsamości). Różne opisy *J-J* (różne wizje Jana Jakuba) mogły dobrze spełniać swą funkcję denotującą, to znaczy mogły skutecznie denotować (oznaczać, wskazywać) przedmiot jednostkowy *R* (czyli w naszym przypadku osobę Rousseau), ale mogły zarazem nie spełniać dobrze swej roli konotacyjnej, to znaczy mogły nie być adekwatnym opisem osoby Rousseau jako indywidualności *I*. Nasz filozof miał zatem rację, przyjmując, że mogą istnieć fałszywe, chybione obrazy językowe, przedmioty logiczne wprawdzie o nazwie „Jan Jakub”, lecz rozmiijające się z prawdziwą tożsamością indywidualną Rousseau.

#### 4. Wierność obrazu

Na zakończenie dodajmy, że zarzuty Rousseau dotyczą nie tylko „obrazów językowych” jego osoby, ale także obrazów w sensie dosłownym (malowideł, portretów). Także one, zdaniem Rousseau, są w jego przypadku nieadekwatne. Zauważmy, że kwestia ta dotyczy już nie tyle semiotyki logicznej (która jest teorią języka, gr. *lógos*), co semiotyki ogólnej (teorii wszelkich znaków, nie tylko językowych, ale także np. obrazów, czyli znaków ikonicznych). Ta ostatnia sprawa, przez samego filozofa przeżywana śmiertelnie poważnie, ukazuje go nam raczej od humorystycznej strony – jako osobę narcystycznie przewrażliwioną na punkcie swego wyglądu. Jednym z przejawów złej woli otaczających Rousseau spiskowców miało być – zamawianie przez nich portretów, na których, jak później ocenił uwieczniony filozof, wyglądał on bardzo niekorzystnie. Na jednym z nich, zamówionym przez Hume’a, czego Rousseau nigdy nie mógł mu darować (por. Rousseau 2022, s. 137–138), filozof był

podobny do „odrażającego cyklopa”, zaś na drugim do „grymaszącego fagasa” (s. 135). Tymczasem sam filozof był przekonany, że ma „prostą, szczerą twarz”, chociaż z pewnymi zastrzeżeniami:

J.J. nie jest zapewne człowiekiem przystojnym. Jest niski i sprawia wrażenie jeszcze niższego, gdyż pochyla głowę. Ma krótki wzrok, małe, głęboko osadzone oczy, straszne zęby, a rysy, zmienione przez wiek, niezbyt regularne (Rousseau 2022, s. 135).

Do kogo jednak był podobny duchowo? Na starość, jak sam twierdzi, do wychowawcy z *Emila* – tak jak za młodu był podobny do St. Preux, sentymentalnego kochanka z *Nowej Heloizy* (s. 136). Możemy przypuszczać, że w swoim dzieciństwie udało mu się, mimo wszystkich perypetii opisanych w *Wyznaniach*, zakosztować częściowo bycia Emilem. Nie powinno nas dziwić, że pisarz jest podobny do postaci ze swoich książek: „Sprawia sobie przyjaciół wyimaginowanych, ponieważ nie mógł znaleźć rzeczywistych” (s. 186). Ale być może zależność jest odwrotna – pisarz tworzy literaturę w tym celu, by wyjaśnić czytelnikom (a w pierwszej kolejności samemu sobie), kim chciałby być (do kogo się upodobnić) – a także kim by być nie chciał (dlatego istnieją postacie bohaterów negatywnych, tj. obcych samemu pisarzowi). Dzieła literatury pięknej – jak prawdopodobnie wszelkie w ogóle dzieła kultury humanistycznej – zawierają ukryte wartościowanie, to znaczy stanowią opis przedmiotów, zdarzeń i postaci niekoniecznie wierny wobec rzeczywistości, lecz za to wyposażony w cechy uznawane lub nieuznawane przez autora. Pisarz uprawia literaturę po to, aby uzupełnić realia świata o podzielane przez siebie lub odrzucone wartości. Tym samym – dokonując w swym pisarstwie ekspresji przekonań o wartościach – pisarz dopełnia swoją własną tożsamość indywidualną.

## Bibliografia

- Barruel A. (1812), *Historia jakobinizmu wyjęta z dzieł xiędza Barruel „Mémoires pour servir à l’Histoire du Jacobinisme”* [1798], t. 1, red. K. Surowiecki, Berdyczów.
- Barthes R. (1999), *S/Z* [1970], przeł. M.P. Markowski, M. Gołębiowska, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Condillac de É.B. (1958), *Traktat o wrażeniach* [1754], przeł. W. Wojciechowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Foucault M. (1987), *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* [1961], przeł. H. Kęszycka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Frege G. (1977), *Sens i znaczenie* [1892], w: tenże, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 60–88.
- Goethe J.W. (1975), *Cierpienia młodego Wertera* [1774], przeł. L. Staff, red. O. Dobijanka-Witczakowa, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.



- Hegel G.W.F. (1990), *Encyklopedia nauk filozoficznych* [1817], przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kowalik Ł. (2019), *Sumienie i praszumienie w tomizmie i stoicyzmie*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2 (110), s. 87–114.
- Kowalik Ł. (2021), *Logika religii i mistyka wiary*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (117), s. 151–178.
- Leibniz G.W. (2001), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* [1704], przeł. I. Dąmbska, Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki.
- Rousseau J.-J. (1966), *Uwagi o rządzie polskim* [1771], przeł. M. Staszewski, w: J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna* [i inne pisma], red. B. Baczek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 181–302.
- Rousseau J.-J. (2022), *Rousseau sędzią Jana Jakuba. Dialogi* [1772], przeł. J. Margański, red. J. Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sade de D.A.F. (1985), *Niedole cnoty* [1787], przeł. J. Trznadel, w: D.A.F. de Sade, *Niedole cnoty. Zbrodnie miłości*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Scheler M. (1977), *Resentyment a moralność* [1912], przeł. J. Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Wolniewicz B. (2016), *Filozofia i wartości*, t. IV, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wolniewicz B. (2021), *Filozofia i wartości. Post factum*, red. P. Okołowski, Komorów: Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski.
- Znaniecki F. (1934), *Ludzie terażniejsi i cywilizacja przyszłości*, Lwów–Warszawa: Książnica-Atlas.